

理性による道徳の基礎づけについて

——カント自律道徳の人間学的意義——

桐原隆弘

目次

1. はじめに——近代道徳における二つの潮流
2. 道徳の人間学的基盤の問題
3. 「理性」の概念
4. 理性による道徳の基礎づけ
5. 理性による道徳の基礎づけの人間学的意義

1. はじめに——近代道徳における二つの潮流

ジョン・ロールズ (1921-2002) は、講義録『道徳哲学史』(*Lectures on the History of Moral Philosophy*)¹⁾の序論において、古代(ギリシア)道徳と近代道徳の違いを、前者の中心課題は知恵、勇気、節制、正義等の徳および最高善の探求であったのに対し、後者の中心課題は権利と義務の理性による指示であったという点に見いだしている(S. 26)。簡略に言えば、古代道徳が「善」the good / das Guteを主題としていたのに対し、近代道徳の主題は「正(義)」the right / das Rechte [die Gerechtigkeit]であったことになる。

一方ロールズは、宗教改革期以降、宗教的寛容の思潮がキリスト教(救済宗教、教義宗教、司祭宗教、改宗を迫る拡張主義的宗教)の支配的影響力を克服しつつ広がったことを端緒として、近代道徳が成立した経緯を特筆している。神の理性または神の意志による義務づけ、すなわち宗教権威による絶対命令に基づく道徳が力を失い、他方それに伴って生じた悲惨な宗教戦争の現実を目の当たりにして、他宗信徒といかに共存するかが課題となる。このことから寛容が広く受け入れられることになるが、それにくわえて国民国家の形成を通じて、近代リベリズムが成立する(S. 33)。こうした歴史的経緯を背景として、教会の権威から独立した理性と良心とをそなえた人びとが、共存のための道徳的認識の基盤をみずから探求するようになったのである(S. 34)。

ロールズによれば、近代道徳は特に中世キリスト教道徳と比べた場合、以下の三点を特徴とする(S. 36)。①道徳秩序は宗教権威を初めとする外的起源をもつのではなく、人間本性 menschliche Natur(理性または感情)および社会的共存の必要に由来すると考える。②命じられた行為についての知または意識は、特別な能力をもつ少数者によってではなく、通常の理性と良心とを備えている万人によって得られると考える。③外的動機による説得または強制に基づいて道徳の要求に従うのではなく、人間本性が十分な動機となって自発的に道徳の要求に従うと考える。

ロールズによれば、近代道徳において重要であるのは、道徳の「内容」Inhalt そのものではなくむしろ道徳の「基盤」Grundlageである(S. 37)。その基盤、すなわち道徳の根拠の例としてロールズは自然法、道徳感覚、合理的直感、効用、等を挙げる(Ebd.)。一方、近代道徳の代表者として彼が挙げるのはヒュームおよびカントであり、彼らは異なる仕方です述の三つの論点を支持していたという(Ebd.)。「異なる仕方です」というのは、両者がそれぞれ道徳の基盤を別のところに見いだしているからであり、ヒュームにとっては感覚知覚と感情が、カントにとっては実践理性が、その基盤であった(S. 42)。

ロールズ自身は、ヒュームの道徳的懐疑論と自然-信仰主義 Natur-Fideismus、カントの道徳法則の客観的実在性の論証と「理性の事実」論、理性の一体性、実践理性の優位を中心に、両者の道徳学説を詳細に検討している。本稿はロールズ自身の考察を追うのではなく、彼が提起した「近代道徳」の諸潮流において、(実践)理性による道徳の基礎づけを手がけたと言えるカントの所説を中心に検討し、その際、ロールズが指摘した近代道徳の特徴としての、善に対する正(義)の優先、道徳の内容に対す

る道德の基盤（根拠）の優先、そして万人に共通する人間本性（理性または感情）による道德の基礎づけ、といった論点を念頭におきながら、カント自身が『人倫の形而上学の基礎づけ』（1785年；以下『基礎づけ』と略記）序言においてはさしあたり拒絶していた「人間学的」anthropologisch 基礎づけの、新たな位相を突き止めることを目的とする。

そのためにまず、カントが『基礎づけ』序言において、道德の基盤から経験的な「人間学的」知見を除外した一方で、格率の普遍化可能性に関する定言命法を「虚言の禁止」に即して検討する際、カントが念頭においているのはそれ自身、ある意味での「人間学的」知見ではないかということを検討する（2）。続いて、カントの「理性」Vernunft 概念をヒュームの「理性」reason 概念と比較してその相違を指摘したうえで、その理性によって基礎づけられた道德を、共同体の「正義」への志向を基調とする「自律道德」として再構成し（3）、その自律道德の意義を合理論、経験論を初めとする思想史の文脈において明確化するために、定言命法における「格率の普遍化可能性」の「実質的」含意を探り（4）、最後に、カントが『基礎づけ』序言において拒否した「人間学的」基礎づけを、経験的観点とは異なる観点（超越論的観点）から再評価する可能性を展望する（5）。

2. 道德の人間学的基盤の問題

ロールズは近代道德が「人間本性」menschliche Natur および社会的共存の必要に基盤を求めるとしたが、この点はカントによる道德の基礎づけにおいてはそのままでは妥当しないであろう。というのは、カントは『人倫の形而上学の基礎づけ』において、道德の人間学的基礎づけを拒否しているからだ。

カントは『基礎づけ』序言において、倫理学の経験的部分 der empirische Theil を実践的人間学と称し、理性的部分 der rationale [Theil] を本来の意味での道德と称している²⁾。カントによれば「単に経験的であって人間学に属しているものから純化された、純粋な道德哲学を形成することがどうしても必要」（4, 389）である。というのは、虚言の禁止その他の道德法則は、絶対的必然性をもち、人間に

のみ妥当し他の理性的存在者はこれを顧みる必要がないということにはならないからである（Ebd.）。そこで、「拘束性の根拠は人間の自然本性または、人間がおかれた世の中の状況に求められるのではなく、純粋理性の概念において求められなければならない（der Grund der Verbindlichkeit [muss] hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden [...], sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft）」（Ebd.）とされる。人間に固有の本性、または人間がおかれた状況に道德の拘束性の根拠を求めるならば、人間に固有の、特殊な道德がそこから導かれるであろう。これに対し、カントが念頭においているのは、諸個人間で異なるという意味で「特殊」な道德ではないばかりか、本来は、人間「一般」に共通する道德ですらなく、（それが具体的に何を意味しようとも）「理性的存在者」一般にこそ妥当する道德なのである。したがって「道德哲学は人間に関する知識（人間学）からわずかなものすらとってくることはなく、理性的存在者としての人間に対し、アプリアリな法則を与える」（Ebd.）。このようにカントは明白に道德の人間学的基礎づけを拒否しており、その意味で、カントはヒュームとともに、道德の基盤を人間本性および社会的共存の必要に求めたというロールズの指摘はそのままでは妥当しない。

それではカントは何に道德の基盤を見いだそうとしたであろうか。以下見ていくように、端的に言えばそれは「純粋実践理性」であり、彼が目指したのは、「理性的存在者」一般に備わる、それ自身実践的な理性による、道德の（経験的ではなく）超越論的な基礎づけである。

しかし、そもそも理性による道德の超越論的基礎づけは、人間本性および人間がおかれた状況、とりわけ社会的共生の必要を、除外するものではないであろう。人間本性については後述するが、社会的共生の必要は、それがカントの言う「人間がおかれた世の中の状況」（die Umstände in der Welt, darin er [der Mensch] gesetzt ist）（4, 389）に含まれ、これが経験的に得られる人間学的知見にすぎないと考えるならば、確かにカントの想定するかぎりでの道德の基盤としてはふさわしくないこととなろう。一方、カントは「虚言の禁止」の根拠を自己矛盾に

あるとするが、それは「社会的共生の必要」と無関係ではない。カントは格率の「自然法則」としての普遍化可能性に関連して、「他人に対する完全義務」を事例に即して吟味する際、概略次のように述べている。

お金が足りないとき、期限内に返却する見込みがないのに貸し手に返却を約束するという自己愛の原理は、「必然的に自己矛盾となる」(sich nothwendig widersprechen) のであって、これを普遍的な「自然法則」とすることはできない。というのは、苦境に立たされたときには誰でも、守るつもりのない約束を申し出ることができるという「法則」は、約束されたことを単なる空念仏と見なして誰も信じなくなることによって、約束とそれに伴う目的そのものを不可能とするであろうから、と(4, 422)。

虚言が、約束そのものを不可能にするからこそ「自己矛盾」であると言われている。だが、虚言の「自己矛盾」とはそもそも何であろうか。虚言としての言辞そのものに注目すれば、その矛盾は単に自分が考えていること(「返却はしない」と矛盾する内容を相手に告げているという点にあるにすぎない。その意味での自己矛盾は、虚言そのものを禁止するための十分な根拠とはならないであろう。だがカントの想定する「自己矛盾」はそのような言辞そのものの矛盾として、発話者の内部でのみ生じるものではない。すなわち、彼はこの「自己矛盾」が、単に虚偽の約束を行なう本人においてだけでなく、本人と相手方の相互関係において、さらには両者を含む社会関係全般において、生じると考えている。約束が遵守されなければ、社会生活は成り立たない。社会生活が成り立つべきであるとすれば、その必要条件として約束は相互に守られていなければならない。この自明の理をカントは否定しない。したがって彼は虚言禁止の根拠として社会的共存の必要性を想定している。虚言は、社会生活存立と両立しないからこそ「自己矛盾」なのである。

したがって、カントが『基礎づけ』序言において、経験的知識に過ぎないとして道徳の基盤から除外しようとした「人間がおかれた世の中の状況」は、『基礎づけ』本論においても首尾一貫して除外されていると考えるのは難しい。さらに、そもそも「人間がおかれた世の中の状況」のすべてが、単に経験的に得られる知識に過ぎないのではないであろ

う。そこで考えるのは、カントが社会的共存の必要を道徳のある種のアプリオリな根拠としているということである³⁾。

私見では、人間本性および人間のおかれた状況を、経験的知識に過ぎないとして道徳の基盤から除外すべきであるという『基礎づけ』序言でのカントの見解は、倫理学の体系的構築のための配慮に基づいている⁴⁾。彼は「学の自然本性によって、つねに学の経験的部分を合理的部分から峻別し、本来の(経験的)自然学に先立って自然[認識]の形而上学を、実践的人間学に先立って人倫の形而上学を、それぞれ経験的なものから純化した形で打ち出す」こと、そして「純粋理性はその教説をいかなる源泉からアプリオリな仕方汲みとっているのか」(4, 388)を明らかにすることを目指した。自然[認識]の形而上学は、おおよそ、『純粋理性批判』(1781年)および、『基礎づけ』の翌年出版された『自然科学の形而上学的基礎』(1786年)が構築することを目指したものであろう。このことと類比的に、カントは『基礎づけ』に始まり、『実践理性批判』(1788年)、『人倫の形而上学』(1797年)に代表される実践哲学書において、経験的なものから純化された、純粋理性のアプリオリな源泉から汲みとられた道徳哲学を構築しようとした。そしてその際彼は、道徳の根拠を感情を初めとする経験的なものに見いだす、ヒュームに代表される経験論とは異なる道徳哲学の構築を目指したことに注目したい⁵⁾。

実際カントは『実践理性批判』において、彼の『純粋理性批判』執筆の一つのきっかけがヒュームの懐疑論 Humesche Zweifellehre にあったということを知っている(5, 52)。『実践理性批判』においてカントがヒュームに言及するのは、主として因果性概念の「習慣」による基礎づけという、『純粋理性批判』において批判的に扱われたのと同じ論点をめぐってである。だが同時に、カントにおける理性による道徳の基礎づけは、ヒュームに見られる、感情による道徳の基礎づけへの対抗軸であると理解することができる。

3. 「理性」の概念

カントが『実践理性批判』分析論第一主要部で掲げられた「実践の実質的規定根拠」の表(5, 40)におい

て、「実質の規定根拠」の一例として挙げた「道德感情」*moralisches Gefühl*の立場の代表的論者は、スコットランド啓蒙思想のフランシス・ハチスン (Francis Hutcheson, 1694-1746)であった。一方、ハチスンの学説にカントが直接言及しているのは『基礎づけ』においてであり、そこでは「道德感情」*moralischer Sinn* [moral sense]が他人の幸福に与る能力として挙げられている (4, 442 Anm.)。この道德感覚は「自然的感情」*physisches Gefühl*と並んで「道德感情」*moralisches Gefühl*に含まれ、幸福の感情に基づく経験的 *empirisch* 原理とされる。だがこの経験的原理は、合理的 *rational* 原理すなわち完全性 (意志の可能な作用としての完全性の理性概念 [ヴォルフの立場]、または意志の規定根拠としての自立的完全性の概念 (神の意志)) とともに、「人倫性のあらゆる真ならざる原理の源泉」*der Quell aller unächten Principien der Sittlichkeit*としての他律 *Heteronomie* にすぎない。他律においては「意志は自分自身に法則を与えているのではなく、客体が意志との関係を通じて意志に法則を与えているのである。この関係は傾向性に基づくことも理性の表象に基づくこともあるが、いずれにせよ、仮言命法を可能とするにとどまる。つまり、他の何ものかを欲しているがゆえに、何かを行おうとするということである。これに対し、道德的定言命法は、他の何ものも欲しないにもかかわらず、あれこれのことを行うべきであると述べる。」 (4, 441) 傾向性に基づく経験的原理と、理性の表象に基づく合理的原理が、いずれも仮言命法の原理であって、いずれも無条件の道德原則 (定言命法) を基礎づけるものではないとされていることに注目しておきたい。

ところでヒュームは『人間本性論』*A Treatise of Human Nature*において、必然性 *necessity* の認識と道德的善悪の判断における理性の役割を過大評価することを戒めている。まず、必然性の認識に関しては、ヒュームは同書第一部の知性論において、事物の实在にはその原因となるもの (「力」など) が絶対的に必要であるということ、理性 *reason* によって結論づけることはできないとする⁶⁾。そのように結論づけること、一般に原因と結果の結びつきを認識することを可能にするのは経験 *experience* である。必然性とは、近接し、継起する (p. 155) 複数の客体が、心に印象を引き起こし、一方の客体

の印象 *impression* から他方の客体の印象へと注意 (思考 *thought*) を移すことである (p.165)。この場合の印象とは感覚 *senses* の印象ではなく、反省 *reflexion* の印象であり、したがって必然性は、直接に知覚された観念ではなくて、習慣 *custom* によって作りだされた観念であり、客体そのものに備わるのではなくて心に備わる (*ibid.*)⁷⁾。

つぎに、ヒュームは第三部の道德論において、徳は理性に忠実に従うこと *conformity to reason* において成り立つと考える人びと、またあらゆる理性的存在者 *rational being* に共通して当てはまる事物の適合性・不適合性 [事物に内在する、道德の客観的基準] が存在すると考える人びとは、道德性 *morality* は真理と同様に、印象ではなく、観念間の比較によって導きだされると考えているとし (p. 456)、これに対して、道德的善悪の判断、道德性の規則は理性に基づいて下した結論ではないとする (p. 457)。その結論の前提としてヒュームは、第二部の情念論においてあらかじめ、永遠不変の、神的起源をもつとされる理性が、盲目的で変転極まりない情念に対して優位を占めるという伝統的哲学説に対して手厳しく反論をくわえていた。ヒュームによれば、知性 *understanding* の働きは、観念間の抽象的關係の証明 *demonstration* による判断、または経験によって情報を与えられる客体の關係の蓋然性 *probability* の判断から成り立つ (p. 413)。前者たとえば数的關係や幾何学の証明も、後者たとえば力学の法則も、商業上の利潤計算や測量、あるいは建築物の設計等何らかの目的が設定されて初めて、だがあくまでも間接的に行為に影響を及ぼすにすぎない (p. 414)。ところで哲学のうち、思弁哲学 *speculative philosophy* は数学や物理学を主な内容とするのに対し、実践哲学 *practical philosophy* は道德性を扱い、道德性は情念 *passion* と行動 *action* に影響を与えると考えられている (p. 457)。したがって、(情念と理性の対立; p. 413を前提とするかぎりにおいて) 理性そのもの、つまり推論と蓋然性判断の能力、そして真偽発見の能力 (p. 458) は、それ自体として情念と行動に影響を与えるものではない。道德は情念をかきたて、行動を促したり行動を阻止したりするものでなければならず (*ibid.*)、そのためには理性だけでは不十分であり、したがって道德性が理性の演繹によってのみ発見されうと

いう主張は、活動的（活発）な active 原理を活動的でない（不活発な）inactive、不活性な inert 原理に基づかせることを意味し、無効であるのだという (ibid.)。

真偽とは、観念の実際の real 関係または事実の实在 [に関する判断] への同意または非同意に存するが、情念、意欲 volition、行動はそうした真偽の判断、つまり事実認識への同意または非同意とは直接には無関係である (p. 458)。こうした理由からヒュームは、道徳的判断において果たす理性の役割はきわめて小さなもので、その代わりに正・不正 right and wrong、徳・不徳 virtuous and vicious の判断、というよりむしろそれらの「感受」feeling の根拠を、ある行為から人が受ける快・不快 pleasure and pain の感覚、つまり道徳感覚 moral sense に求めるのである (pp. 470-6)。

さて、カントはこうした思弁哲学、実践哲学双方にわたる理性への懐疑的見解を論駁することとなる。ここでは便宜上、上述のヒュームの論点に沿う形でカントの立場をまとめておきたい。まず、必然性の認識に関しては、カントはさしあたり、それが対象そのものに内在するのではなく、(ヒュームが言うように「心」mind に備わるのではないとしても) 主観的規定であるという点には同意するものと思われる。しかし、ヒュームのように、対象から得られた(感覚ではなく反省の)印象が反復され、習慣 custom となるという点に、事物の必然的因果性の認識の根拠を求めるといふ論点にはカントは断固として反対する⁸⁾。カントは、因果性のカテゴリーは、感性的直観の形式(空間・時間)と同様に認識主体にアприオリに備わり⁹⁾、その概念が内感および外感を通じて「触発」された感性的直観と結びつき、この直観の対象を「考える」こと、つまり感性的直観と悟性概念との協働¹⁰⁾を通じて、因果性の認識を成立させると考える。

ここでは詳述することはできないが、カントが因果性認識のアприオリ性を証明しようと試みたことの背景には、ヒュームの懐疑主義的な存在論的想定への反発があったものと思われる。つまり、ヒュームの懐疑論は、自我を「知覚の束」ととらえるに至って、認識と実践の主体の存在根拠を不確かなものとするにつながつた¹¹⁾。カントは認識主体である自我について、これを「心」Seele として実体

視することには反対するが、だからといってこれを単なる「知覚の束」にすぎないとするのもない。心は形而上学的実体ではないが、義務それ自体を目的とした完全な義務遵守へと無限に接近していくための条件として「心の不死」が要請されている(5, 122ff.)。この点に関して付言すれば、個人としての完全な義務遵守はそうした条件を必要とするかもしれないが、人類全体としての道徳的改善であれば、そうした条件を必要とはしないであろう。その意味で「心の不死」という要請の理論的地位には疑問とすべき点がないわけではない。とはいえ、この論点には、独断論を排したうえで、懐疑論をも斥け、独自の批判的立場を構築しようとするカントの意向が典型的に現われている。

ところで、ヒュームの経験論を現代実証主義の文脈で継承するハンス・ライヘンバッハは、ユークリッド幾何学およびニュートン力学を前提としてこれらを不変の原理とするカントの見解を、「確実性」certainty を追い求めた結果であるとし、現代物理学の成果から見ても、因果律のアприオリ性は幻想であるとした¹²⁾。このカント批判は、「倫理・認識平行論」ethico-cognitive parallelism 批判¹³⁾を通じて、(ヒュームの元来の立場と同様に)道徳的懐疑論につながる。実際、ライヘンバッハは、道徳は特定時代の社会諸集団の指示命令 directives の集合体にすぎず、時代と地域、または個人の所属する社会階層によって異なるのが当然であり、科学が目指す普遍妥当な認識には到底達しえないとしている¹⁴⁾。

こうした見解をカントは共有しないであろう。というのもカントは、特にヒュームの感情道徳に関連づけて言えば、道徳的善悪の「判断」または善悪の概念そのものは、決して快不快の「感情」に還元するものではなく、あくまでも「純粹実践理性」が直接に意志を規定した結果としての義務の理念に基づくと考えているからだ。

ここで注意しておきたいのは、今見たように、ヒュームは伝統哲学における「情念と理性」passion and reason の対立について、その価値評価を反転させたことになるが、カントの「理性」Vernunft 概念は、この伝統的対立における一方の極ではない、ということである。すでに述べたように、カントは意志規定の経験的 empirisch 原理と合

理的 rational 原理の双方を他律的原理であるとしていた。ratio と intellectus の違いにここで立ち入ることはできないが、ここでカントが用いている rational は、Vernunft に対応するとされる ratio よりむしろ、Verstand に対応するとされる intellectus に近いと思われる¹⁵⁾。ヒュームが言及した passion に対立する意味での reason も、彼がこの語を understanding とほぼ同義のものとして、つまり事実関係の真偽の判断能力として理解していることを考えると、ratio というよりは intellectus の方に近いであろう。そこで、あらためてカントの Vernunft 概念を検討してみると、それはヒュームが非難の的とした「永遠不変の、神的由来をもつ」理性 reason と、共通する面をもちあはするが、ヒュームが過大評価を戒めるこの reason は、それが知性 understanding とほぼ同義であることに鑑みるならば、それはむしろカントの Verstand に該当するであろう。そして、カントが「合理的」rational 原理の例としているヴォルフ的完全性は、カントの立場からは、感性 Sinnlichkeit を強調する経験主義 Empirismus と並んで他律の原理をなすものであり、理性を通じての意志の自律 Autonomie には属さない。

『純粋理性批判』において詳述されている通り、理性 Vernunft の役割は、感性 Sinnlichkeit と悟性 Verstand 双方の領分を確定すること（「限界規定」Grenzbestimmung）および理性使用そのものの自己規制にある¹⁶⁾。また『基礎づけ』のある箇所においてカントは、認識対象としての現象の世界（感性界）と、認識対象とはならないが現象の背後に実在するとされる物自体の世界（知性界）の区別、および現象としての自我と物自体としての自我の区別に基づいて、「純粋な自己活動性」「純粋な能動性」としての理性の役割を、それ自身「自己活動性」であり感性的表象を意識において統一する悟性の適用領域を、感性界（経験対象、経験領域）に限定し、なおかつ知性界にも余地を与えるという点に見いだしている¹⁷⁾。さらに、『実践理性批判』分析論の構成に関して、「純粋実践理性の分析論の批判的解明」においてカント自身が詳述しているように、①理性；道德法則、②悟性；善悪の概念、③感性；道德感情という論述の展開¹⁸⁾を通じてカントは、ヒュームのように快不快の感情に道德的善悪の価値を還元

する立場を論駁するにとどまらず、純粋意志と経験的意志の区別を欠いたまま、意欲の対象（完全性）を前提とただちにそれを意志の規定根拠とするヴォルフの合理論をも克服しようとしている。

以上のことから、ちょうど思弁理性が感性と悟性の領域の限界規定を任務としていたのと同様に、実践理性は、傾向性と、傾向性に奉仕する悟性の両方を限界づけると考えることができないだろうか。もしこの理解が正しいとすれば、カントによる道德の基礎づけは、経験論的基礎づけでも合理論的基礎づけでもなく、道德における経験的なもの（傾向性）と合理的なもの（自身の幸福を促進する目的合理性）をともに限界づけると言う意味で、「超越論的」基礎づけなのである。

こうした見方は、個人の感情または知性・悟性への志向（善、幸福主義）に対して、カントが共同体の理性法則への志向（正義論）を打ち出していること¹⁹⁾からも裏づけることができる。そして、そもそもカントは理性を、動物における本能とは異なり、個人の欲求充足と幸福実現のための適切な手段だとは見なしていない²⁰⁾。単なる個人の欲求充足にとって理性は何か余分なものであり、したがって、理性本来の役割は欲求充足とは別のところに見いだされなければならない。このことはカントにおける、個人の幸福追求とは次元を異にする共同体の正義への志向の間接証拠となろう。

幸福主義道德の克服を、道德哲学におけるカントの最大の貢献であると、たとえばショーペンハウアーやシェーラーは評価している²¹⁾。その一方で、カントの普遍主義理性道德の本質的な意義は、20世紀後半になってロールズやハーバーマスといった社会哲学・公共哲学の領域での継承者が現れて以降も、十分に評価されていないのではないか。そもそも、たとえば自己保存的・利己的意志の克服に道德の根拠を見だし、社会正義の問題さえもこの宗教的・形而上学的観点に包摂しようとしたショーペンハウアーの見解²²⁾にしても、あるいは、カント実践哲学が密接な関わりをもつ市民的自由・平等には包摂されない価値の客観的位階と、その価値位階における個人格の意義（総体人格 Gesamtperson における個別妥当性 Individualgültigkeit）が不当に軽視されているとするシェーラーの見解²³⁾にしても、カント哲学そのものの立場から十分な反論がなされた

とは言いがたい。その意味でも、カントの理性概念およびそれに基づく彼の道徳哲学の、とりわけその普遍的正義を重視する側面が、道徳的相対主義（ヒューム、ライヘンバッハ）、形而上学的静寂主義（ショーペンハウアー）、そして近代道徳からの抽象的な離反（シェーラー）への対抗軸としての意義をもつことが、あらためて十分に評価されなければならないのである。

4. 理性による道徳の基礎づけ

すでに見たようにヒュームにとっては、「理性」reason に忠実に従うこととして徳を規定することは、意志に実際に影響を与えるのが事実認識の能力としての理性ではなく、感情にほかならないという理由から誤りであった。実践「理性」Vernunft に道徳の根拠を求めたカントは、その意味でヒュームの格好の批判対象となりえたかもしれない。だが前節で見たように、カントの Vernunft 概念はヒュームの reason 概念とは一致しない。むしろヒュームの reason 概念はカントの Verstand 概念の方に近いのである。そこでもし、カントがヒュームの理解する意味での理性道徳の立場に立っているとすれば、彼はヴォルフの完全性の立場に近かったことになるであろう。ところがカントはこの合理的原理の立場を、経験的原理の立場とともに他律道徳に分類し、そこから明確に区別した形で彼自身の自律道徳を展開する。

ところでカントは、傾向性の対象（経験的原理による）であれ、悟性の対象（合理的原理による）であれ、いずれにせよ意志の[・]実質的客体であるものによって意志を規定する立場を「他律」Heteronomie とし、これに対して立法の[・]純粹形式によって意志を規定することを「自律」Autonomie とする。この点で問われるべきことは、定言命法の「格率の普遍化可能性」が「実質的に」意味するところは何か、ということである。

格率の普遍化可能性とは、字義の上では、個の特殊な立場から立てられる主観的格率を、万人に妥当する普遍的法則となしうることを意味する。だがこのことは「実質的」には何を意味するであろうか。経験的原理と合理的原理のいずれであれ、とにかく条件付きの格率をもたらすにとどまる他律の原理に

対し、カントは彼自身の立場を、[・]意志を直接かつ無条件に規定する[・]理性²⁴⁾による自律に見いだした。立法の形式を通じての直接的意志規定としての自律は、そもそも他律が目指すもの、すなわち幸福（自己愛と自己満足の実現）とは次元を異にする。自己愛ないし自己満足に立脚するかぎり、その源泉としての傾向性（感情）または悟性のいずれに道徳の根拠を求めたとしても大差はない。そこで、カントの言う、意志を直接かつ無条件に規定する[・]理性とは、自己愛の実現ではなく、[・]単なる自己愛を克服した「[・]理性的存在者」一般の[・]自己立法の能力であると理解することができる。

この意味での自律概念を通じて、カントは個々人の「善」ではなく、「善」の実現条件としての「正（義）」を基礎づけようとしている。

そもそも理性は、感性と悟性を包括する、普遍妥当な共通認識（自然法則）の基盤であり、なおかつ共生の普遍的条件（道徳法則）の根拠でもある。簡略化して、自己を志向するのが感性・悟性であると言えよう²⁵⁾。その意味で、ロールズが「合理的」rational と「理性的」reasonable の区別を仮言命法と定言命法に対応させて理解し、前者を自己の幸福を目指す手段的・道具的知性の形容詞とし、後者を他者の幸福と自己の幸福の全体的調和を目指す知性の形容詞として理解したこと²⁶⁾は正鵠を射たことであった。

衝動、欲求の解放を前提とし、それを実現するための「道具的理性」（ホルクハイマー）²⁷⁾こそが近代道徳の出発点であった。ヒュームにおける理性道徳への懐疑から、ショーペンハウアーの「盲目的意志」の形而上学を経て、ライヘンバッハの相対主義道徳に至る流れは、この道具的理性に依拠する道徳哲学の系譜に位置づけることができる。その意味で言えば、カントの理性道徳はこうした近代道徳の潮流へのある種の反動であって、ヘーゲルやショーペンハウアーによる、カント倫理学における旧約聖書的「律法主義」との親近性の批判²⁸⁾、あるいは「厳格主義」「禁欲主義」等々の非難も、時代に逆行するかに見えるカントのこの理性主義に十分な理由を有すると言えよう。

だがカントの理性概念は、単に（ヒュームが想定する意味での）盲目的で変転極まりない傾向性・感

性・感情に對置される、感情や状況に左右されることのない、冷静で不動の判断の能力だけを含意していたのではない。そのような意味での理性は、目の自己利益ではなく長期的自己利益を勘案すること²⁹⁾を通じて自己愛と自己満足の実現を促進するにすぎず、それは本質的に道具的理性と変わらない。これに対し、カントは理性概念の根本的な刷新を圖ったと言ってよい。それは「純粹理性」「実践理性」という用語法にすでに現われている。經驗的条件を捨象し、そこから純化された、しかもそれ自身として実践的である理性の働きを、カントは、理論的・思弁の意味においては、直観（感性的直観および直観形式）と概念（カテゴリー）とによる普遍妥当な対象認識およびその総体を限界づけること（限界概念としての知性界の想定）に見だし、また実践的意味においては、善悪の概念と道德感情とに先立つ普遍的自己立法に見出した。

「実践理性の優位」についてもカントは語っている³⁰⁾。これは理論理性と実践理性、理性の理論的使用と実践的使用との双方にわたる、カント哲学体系の枢要部分に関わる。この問題をめぐって、たとえば以下の諸点を検討すべきであると思われる。①理性は、感官（内感および外感）の対象（經驗の対象）を捨象してもなお、受容的でなく能動的に、自己と世界を総体としてとらえるべく思弁を働かせる能力（純粹な自己活動性）をもつこと。②そのことと関連して、理性は対象認識においては、それ以上の条件づけるものをもたない端的に無条件のものを措定することによって、心理学的理念をめぐっては心を実体視する誤謬推論を、コスモロジー的理念をめぐっては世界の起源と終末、空間的限界、必然的因果性等をめぐる二律背反を生みだすこと³¹⁾。③その反面、理性は意志規定に際しては、純粹かつ普遍的な道德法則に対し、經驗的事実の裏づけを欠いてもなお、実践的意味での客觀的實在性（「理性の事実」）を与えること。

同一の純粹理性の能力の理論的使用と実践的使用という二つの位相が含意することは、特に「自律」の實質的意味を考察する場合にきわめて重要である。可能な經驗の対象を越えて絶対的なもの、無条件のものについて思弁を巡らせるのは理性の自然本性³²⁾であるが、放埒な思弁を「制限」し、悟性認識を可能な經驗の対象に「限定」する働きもまた、理

性そのものに備わっている。理性に備わるこの「制限」「限定」の働きは、実践領域においても、自己愛の「制限」による正義の実現において用いられる。つまり、自律道德は自己立法と法則の自発的遵守とによる欲求の制限、および自他の欲求の調和を眼目とする。

こうしたことから、理性による自律道德の基礎づけの實質的意味は、次の点に求めることができよう。すなわち、自律道德は一方では、ヒュームの懐疑論に抗して道德の普遍妥当性を堅持する。だがそれは、傾向性・感性・感情ではなく、理性を道德的判断の基礎に据えるという意味での単なる理性主義ではない。そうであればこの道德は、個々人の欲求が解放される近代にあって、嚴格主義、律法主義、禁欲主義等々とも称されうる一つの反動にすぎなかったであろう。自律道德がそうした意味での反動道德にすぎないのであるならば、それは宗教的禁欲と同様に、少なくとも近代道德の文脈における影響力を失っていたに違いない。だがむしろ自律道德は、個々人の欲求が解放され、また宗教改革以来、とりわけ幸福をめぐる価値多元主義が拡がる中で、「自己立法」によって拘束力ある共生のための道德と法とを、各人がみずから措定しみずから遵守する法則³³⁾として確立することを通じて社会正義を実現し、そうしてはじめて万人の幸福を実現することを志向している。

実際にはカント自身は、特に彼の宗教論において、社会正義の重要な一局面たる寛容思想を首尾一貫して展開したわけではない。彼はキリスト教を人類の宗教的統一の端緒と見る一方で、キリスト教の母胎となったユダヤ教に対しては、それが内面的道德ではなく外的法を提示するにとどまり、来世信仰をもたず、人類全体を包括する宗教ではないと指摘し、結果としては反ユダヤ主義的言説を追認している³⁴⁾。だが、道德哲学と法哲学の文脈に限定して言えば、万人の幸福を実現するための条件としての普遍的正義を志向する「自律と自己立法の社会哲学」³⁵⁾は、ロールズやハーバーマスによるその継承にも示されている通り、今日的意義を失うことはない。むしろそれは、「キリスト教的ゲルマン的世界における和解」³⁶⁾を標榜し、プロテスタント・キリスト教を中心として聖と俗、個と全体、精神と自然等々の対立が和解へと向かうとの見通しを述べた

ヘーゲルの独断的な歴史観とは対照的に、各人の善の実現の条件としての、正義に適う道徳と法とを根拠づける立場に踏みとどまることで、特殊ヨーロッパの立場に拘泥することなく、普遍人類的な価値を保持している。

5. 理性による道徳の基礎づけの人間学的意義

『実践理性批判』分析論の第三主要部「純粹実践理性の動機」は、義務遵守に当たっての、義務に先行するのではない感情（道徳感情）としての「謙抑」および「法則に対する尊敬」を扱っている。ここでは自己利益のために虚言を行なおうとする架空の人物を例に、その人物が、虚言の無条件の禁止という法則を前にして、それまでの自己愛が嵩じた自惚れ *Eigendünkel* を挫かれ、面目を失わせられ *demüthigt*、そのために生じた心の空虚が、一挙に道徳法則への尊敬の念によって満たされる過程が叙述される。これは、自己愛の完膚無き否認のち、かえって逆説的に、高次の法則への尊敬が生み出されるという一種の哲学的心理ドラマである。また、カントは正直の徳を体現している人物を前にして、高位にある人物が、心の中で「頭を下げる」ことを余儀なくされるという状況をも描きだしている。これらの描出においては、自己愛および自惚れを挫いて普遍的法則の遵守を自己自身に対して強制する際の、認識能力（理性・悟性・感性）、快不快の感情、そして欲求能力（意志・選択意志）それぞれの複雑な絡み合いが集約的に表現されている。

一方、このことに関連して、「有限な理性的存在者」*endliches vernünftiges Wesen* の特異な地位に注目しておきたい。この概念が含意するところは、一方では感性界に属し、自己の幸福をつねに目ざしながら、しかし同時に他方では叡智界にも属し、共同の自己立法および自発的な法則遵守を通じて、万人の自由と幸福の条件を配慮しもするというのである。したがってこの存在者は、傾向性と、せいぜいその傾向性に奉仕するにすぎない悟性の特殊な立場から、自己愛と自惚れを捨象し、各自の、感性と悟性とを通じた自由と幸福の追求を調和させる、純粹な正義の立場へと移行する可能性をもつ。

そこで問題となるのは、この立場の、あるいはそもそも道徳法則そのものの「普遍妥当性」の根拠で

ある。特殊な傾向性や自己愛を捨象しただけでは、この普遍妥当性を十分に根拠づけることはできない。また、立法の「形式」だけでも普遍妥当性の根拠としては不十分である。むしろ、自己愛を捨象し、無感動の状態に冷徹に、正義実現のためと称して、破壊行為を正当化するロジックでさえ成り立つかもしれない（テロリズムがその例である）。一方、テロリストの格率の普遍化可能性を疑うとしても、そもそも格率を万人に対して普遍妥当な法則となしうるための根拠が、明白に存在しているわけではない。それはせいぜい、カントが『基礎づけ』において試みたように、一つ一つの格率を吟味する思考実験に依拠するか、またはある道徳規範が人びとに広く受け入れられているという経験的事実に依拠するかのいずれかであろう。

実は、カントが虚言禁止の根拠を約束の成立可能性に求めた際、彼が念頭においていたと考えられる社会的共存の必要（本稿第1節）それ自体も、それだけでは道徳の普遍妥当性の根拠としては十分ではない。それは単に、人びとが相手に危害を加えず、各人の自由と幸福追求とを可能にするための消極的条件にすぎず、道徳そのものの積極的実質はそこでは問題とはなっていないからだ。その意味で、立法の形式主義は、冷徹な不道徳に手を貸すことがありうるかもしれない代わりに、実質に満ちた道徳には少なくとも直接には貢献しない。

だがまさにこの形式主義にこそ、近代的社会観の一つの「実質的」内容が反映されているとする見解がある。たとえばアドルノは『否定弁証法』（1966年）において次のように述べている。「シェーラー以来のドイツの反動的な学校哲学は、カント倫理学の形式主義を非難すべきものだと烙印を押しているが、カントの形式主義はそのようなものにすぎないのではおそくない。形式主義はなんら、なすべきことの積極的な決疑論 *Kasualistik* を与えることはないが、しかしそれは人道的な仕方、特権やイデオロギーのために内容的・質的な相違を悪用することを防いでいる。形式主義は普遍的法規範を確定している。したがってその限りにおいて、その抽象性にもかかわらず、また抽象性そのもののゆえにこそ、この形式主義の中には内容的なもの *ein Inhaltliches*、すなわち平等の理念 *Idee der Egalität* が存続している。」³⁷⁾

この点に関連して興味深いのは、理論理性と実践理性³⁸⁾それぞれの（経験論の必然的帰結としての³⁹⁾）懐疑論をめぐるカントの理解である。カントによれば、理論理性における懐疑論、つまり対象認識と自己認識の必然的基盤への疑念は、知識人へのみ受け入れられる。科学的な専門知識をもたないが「一般的理性・悟性」gemeine Vernunft, gemeiner Verstand すなわち「常識」をもつ人びとは、彼らの多くが宗教的教説に依拠しているために、認識の超越的・形而上学的基盤に疑念を抱くことはないのだという⁴⁰⁾。これに対し、実践理性における懐疑論、つまり普遍的道徳への疑念は、一般人の間にも容易に普及可能である⁴¹⁾。

カントが要所要所で、一般的理性・悟性（常識）に依拠する道徳的判断の確實性に言及しているのは偶然ではない⁴²⁾。彼は、道徳的善悪の判断に際して、万人に自然に備わっている一般的理性・悟性（常識）が発動されると考えた。そこから道徳法則の自己立法と自発的遵守も導かれうるが、これはなにも（シェラーが想定しているように）道徳的エリートによる洞察（本質直観）に依拠しているものではない。そうではなく、「万人」の日常生活において、この自律道徳が機能しているのである。もしそうでなければ、つまりエリートの洞察⁴³⁾にわれわれの道徳的判断がつねに依拠しているのだとすれば、そもそも人間社会の存立は不安定となり、事によるとすでに社会そのものが崩壊していたことであろう。カントはまさにその意味で、格率の「自然法則」としての普遍妥当性を問題にしたのであり、この場合の「自然」とは、「人間本性」であり、しかもそれは経験的原理としての「与件」ではなく、人間自身にとっての実践的原理であり、同時にあたかも「自然」法則であるかのように、あるいはむしろそうであることを積極的に要求しつつ、つねに自発的に果たされるべき「課題」である⁴⁴⁾。

そもそも、理性批判とは理性の実践的使用に即して言えば、「道徳的感受性」ではなく）実践的「判断力」⁴⁵⁾の批判であった。理論理性批判と実践理性批判において、理性、悟性、感性という認識能力が、とりわけ後者においては快不快の感情および欲求能力との関係において、意志規定および道徳的判断を可能とするいわば超越論的「人間本性」として描きだされている。これは経験から帰納した「経験

的人間学」ではなく、その意味でカントは彼自身の申し出の通り、道徳の基礎づけに際して、人間学的基盤を除外している。しかしその際に背景知として想定されているのは、認識・欲求能力および感情の絡み合いを、価値の多元主義あるいは世俗化という近代の歴史的現実在即して、社会的共存の必要を前提としながら叙述するという意味での、「超越論的人間学」⁴⁶⁾であるとは言えないであろうか。

注

- 1) John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, 2000. 本稿では同書のドイツ語訳 John Rawls, *Geschichte der Moralphilosophie*, Suhrkamp 2004 を用いた。以下、同書の参照箇所の頁数を本文中に記載する。
- 2) *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*, Bd. 4, 388. 以下、アカデミー版カント著作集からの参照箇所は（4, 388）というように巻数と頁数を表記する。なお、『純粹理性批判』に関しては初版（A）または第二版（B）の頁数を記載する。
- 3) ここでは詳述しえないが、カントは法論においても、所有権と契約の根拠として、社会的共存のアプリオリな条件を念頭においていると思われる。
- 4) ショーペンハウアーは『道徳の基礎に関する懸賞論文』（Preisschrift über die Grundlage der Moral, 1840, Arthur Schopenhauer, *Kleinere Schriften*, Sämtliche Werke Band III, Suhrkamp 1989）において、カントによる倫理学の基礎づけを批判的に扱っている。カントは形而上学（『純粹理性批判』および『自然科学の形而上学的基礎』）において成功を収めた「アプリオリなもの」とアポストリオリなものとの区別を倫理学に適用し、アポストリオリなもの、経験的なものを倫理学の基盤からは除外し、アプリオリに認識しうるものに基づく純粋な学としての倫理学を構築しようとした。道徳原理は行為の〔正確には意志規定の〕形式のみに関わり、その実質には関わらず、証明可能な意識の事実 nachweisbare Tatsache des Bewußtseins [内的人間本性] にも外界の客観的事実関係 [人間のおかれた状況] にも、いずれも経験的基盤にすぎないために、基づくものではなく、もっぱらアプリオリな純粋概念に基づくものとカントは考えた。しかしショーペンハウアーによれば、このような概念は「中身の無い種子」pure Schale ohne Kern であり、〔道徳〕意識の基盤たる経験的事実を剥奪するものであるという。S. 655f. ただし、カントが道徳の基盤から経験的なものを排除したことは、あくまでも「基礎づけ」「根拠」として見た場合であり、その実在性ま

でも否定したわけではない。またカントが道徳の根拠を理性に見いだしたことの意義は、道徳の普遍妥当性を確保するためであったことも見逃してはならない。ショーペンハウアーのここでのカント批判におけるように、道徳の基盤として経験的事実を再評価するならば、(カント的立場からは) その代わりに道徳の普遍妥当性を破棄することになるのである。とはいえ、カントがアプリアリなものとアポストリアリなものとの区別を倫理学に適用しようとしたこと背景には、学問体系上の配慮があったことは否めないように思われる。そもそも倫理学を経験的基盤から離れて、自然科学におけるように理性的かつ厳密に基礎づけしうるか否か、そしてそのようにして構築された倫理学の意義はいかなるものであるかは、自明なことではない。

- 5) 『基礎づけ』序言でカントは、彼の道徳哲学の位置づけを際立たせるために、さしあたりヒュームではなく、ドイツ啓蒙の代表者クリスティアン・ヴォルフを名指しし、ヴォルフの実践的一般世界知にはアプリアリに規定される意志の概念、すなわち純粋意志の概念が欠けているとしている。「ちょうど思考の所作と規則「一般」を提示する一般論理学が、対象をまったくアプリアリに認識させる「純粋」思惟の規則を提示する超越論哲学から区別されるのと同様に、実践的一般世界知は人倫の形而上学から区別される。」(4, 390) ここではヴォルフの合理論ではなく、ヒュームの経験論に着目する。ヴォルフとカントの関係に関しては小倉貞秀「ヴォルフとカント」『広島大学文学部紀要(西洋)』第28巻 第2号、1968年、を参照。
- 6) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press 1978, p.157. 以下、同書の参照箇所は頁数を本文中に記載する。
- 7) ヒュームは、算術や幾何学の命題の必然性が知性 understanding の作用であるのに対し、原因と結果を結びつける「力」の必然性は、過去の反復される経験に基づいてある印象から別の印象へ移る心の決定性であると述べている。p. 166.
- 8) 「ロックは [...] 純粋悟性概念を経験から導出した。ところが経験の限界を超える認識を探求して首尾一貫性を損ねたのである。これに対しヒュームは、経験の限界を超えた認識を得るためには、アプリアリな起源をもつ概念が必要であることを理解していた。ところが彼は、悟性においてそれ自身として結びつくことのない概念が、対象において「必然的」に結びつけられていると悟性が考えなければならないということが、いかにして可能となるかを説明しえなかった。彼は悟性こそが、この概念によってそれ自身経験の起動者となり、その経験において悟性の対象こそが見いだされるのであるということ

には、思い及ばなかった。だから彼は必要に迫られて、概念を経験から導き出したのである。つまり、経験の度重なる連合から生じる主観的な必然性が誤って客観的必然性をもつと考えられたものとしての習慣からである。だがヒュームは「ロックとは違って」首尾一貫しており、概念と原則とによって経験の限界を超え出することは不可能であるとした。だが両者はいずれも概念の経験的導出を行っており、これは純粋数学および一般自然科学がアプリアリな学的認識の現実性を示していることと一致しない。つまり、経験的導出は「事実」によって反駁されているのである。」 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 127.

- 9) 「ヒュームは、「因果性」の可能性、すなわちある事物の現存在の、その事物によって必然的に定立される別の事物の現存在への関係の可能性を、理性[のみ]によって「独断的に」洞察することはできない、と正当にも主張した。付け加えるなら、事物の現存在の基礎に、それ自身は他の事物の述語とはならない主語が必然的に存在するということ、すなわち「実体」の概念をも同様に洞察することはできないし、また、ある事物の状態から別の事物の状態が生じ、しかもそれらの事物が互いに独立した「実体」でありながら、相互にかつ必然的に依存し合っていること、すなわち事物の「相互性」に関してもまた同様である。それにもかかわらず、これらの概念は単に経験から取ってこられたものであり、それらにおいて表象される必然性は、長い習慣によって吹き込まれた見せかけにすぎないというヒュームの考えには、私は反対である。これらの概念およびこれらから成る原則は、アプリアリに、あらゆる経験に先立って確定されており、もっぱら経験に関してではあるものの「物自体に関してではないものの」、客観的な正当性を有している。」 Kant, *Prolegomena*, § 27. (4, 310f.)
- 10) 「心が触発される affiziert 限りにおいて表象を受け取る心の受容性を感性と呼ぶとすれば、表象そのものを生み出す能力、または認識の能動性は悟性である。われわれの自然本性は、直観がただ感性的であること、対象から触発される仕方のみを含むということに伴っている。これに対し、感性的直観の対象を考える能力が悟性なのである。これらの間に優先順位はない。感性がなければ対象は与えられないし、悟性がなければ対象は思考されない。内容を欠いた思考は空虚であり、概念を欠いた直観は盲目である。したがって、対象の概念を直観的とすること [...]、および対象の直観を悟性的とすること [...] ことが必要となる。これらの機能を混同することはできない。悟性は何も直観することはできないし、感官は何も思考することはできない

い。これらの能力が統合されて初めて認識が生じるのである。[…] そこで、両者の持ち分を、感性の規則の学（感性論）と悟性の規則の学（論理学）とに分類するわけである。」Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 51, B 75.

- 11) 「それら [自我 self に属するさまざまな知覚?] は異なる知覚の束または集積にすぎず、理解がいほどの速さで互いに移りゆき、永遠に流れ去り、動き続ける。[…] われわれの思考は視覚以上に移ろいやすく、他のすべての感覚や能力がこの [思考の] 変化に寄与する。一瞬といえども、不変にとどまる精神の単一の力というものは存在しない。」Hume, *Treatise*, pp. 252-5.
- 12) 「彼 [カント] の確実性の探求は、アイデアの世界への洞察に訴えるような神秘的なものではなく、また手品師が空の帽子からウサギを取り出すように、空の前提から確実性を引き出す論理的トリック [デカルトの「我思う、ゆえに我あり」] に訴えるようなものでもない。確実性は達成可能であるということを確認するために、カントは当時の科学を動員しているのである。」ハンス・ライヘンバッハ（市井三郎訳）『科学哲学の形成』みすず書房 1971年、39-40頁。「もしカントが、現代の数学や物理学を目撃し得るほど長生きしたとすれば、おそらく彼は先天的総合判断の哲学を放棄していたであろう。従ってわれわれは彼の諸著作を、その時代の記録として、またニュートン物理学への信頼によってみずからの確実性欲を宥和しようとする試みとして、眺めるべきだと思う。事実、カントの哲学体系は、絶対空間や、絶対時間、また自然の絶対的決定論に基づく物理学の基礎の上に建てられた、一つのイデオロギー的上部構造として考えなければならない。」41頁。「啓蒙時代の哲学者たるカントに、わたくしは見当違いの批評をしようとは思わない。わたくしに以上のような批判ができたのは、物理学が、カントの云う知識の枠が成り立たなくなる段階まで、発展してきたのを目撃できたからである。ユークリッド幾何学の諸公理、因果律や質量不変の原理、といったものは、現代の物理学ではもはや承認されてはいない。数学が分析的であり、物理的幾何学を含めて、物理的実在に対する数学の応用のすべてが、経験的妥当性しか持たないものであり、以後の経験によって訂正され得るものであることを、われわれは知っている。[…] このような経験は、いかなる体系の衰退をも予期させるに充分なほど、われわれを賢明にさせた。しかしこのことは、われわれの勇気をくじきはしない。新しい物理学は、次のことをわたくしに示している。すなわちわれわれが、カントの諸原理の枠外で知識を持つことができること、また人間の精神が、その中へすべての経験を積み込

んでしまう動きのとれないカテゴリーの体系ではなく、知識の諸原理が知識の内容とともに変化すること、そしてニュートン力学の世界よりもはるかに複雑な世界に、その諸原理が適応させ得るものであること、なのである。[…] われわれは確実性がなくともやってゆけるのである。[…] 永遠の真理という主張のすべてをなしにすませる知識観を持ち得るためには、確実性の探求は、過去の幾多の哲学体系の中でみずからを焼き亡さねばならなかったのである。」46-47頁。

- 13) 「倫理・認識平行論」とは、「倫理的洞察は認識（知ること）の一形態である、という説」である。それによれば、「幾何学的知識というものが存在するとすれば、また倫理的知識も存在しなければならぬ」「徳は知識なり」と主張される。ライヘンバッハ『科学哲学の形成』49頁。この「倫理・認識平行論」の批判に際し、ライヘンバッハは次のように、認識と倫理双方の漸進的性格について説明し、特定の与えられた目的に倫理が依存していると結論づける。「知識を獲得する過程がそうであるように、何が善であるかを見出す過程は漸進的な性格 [gradual nature] を持つもので、徐々に改良されてゆく洞察力の諸段階から成っている。そして真理を教えたり徳の何たるかを教えることは、ひとをしてこの段階を昇らせる助けをすることにある。例えばわれわれは、三角形の中に円を画いて、三角形の三つの辺がその円に接するようにすることができるかどうか、という問題を持つとする。われわれは頭の中で、このような関係を持つ三角形と円との画を想像するが、まだそれがすべての三角形の場合におこなえるかどうかを知らないし、またそれがひと通りのやり方でしかできないか、いく通りも円が画けるか、を知らない。最後に、幾何学的証明が見出されて、その作図があらゆる三角形に可能であるし、また一つの三角形ではただひと通りのやり方しかないことがわかってくる。その証明が自分自身で見出されようと、あるいはまた教師が教えてくれたにせよ、とにかくこの事実の発見はさまざまな段階を通して達成されるのである。／同じようにわれわれが、他人にウソをつくことが善いかどうか、という問題を持つとする。われわれは、善い時もあるし悪い時もある、と答えるかもしれない。しかしさらに分析をやってみると、次のようなことがわかってくる。すなわち、ウソをつくことが時として自分に便利なこともあるが、自分がそのような態度をとれば、他人も同じ態度をとるよう誘うこととなり、人間間の相互信頼が失われてしまう結果になるから、それは善ではない、と。[…] しかしこのような導出過程を調べてみると、倫理を認識と同じように考える立場に新しい光が投げられてくる。論理

的演繹は究局的真理を見出す手段ではなくて、異なる真理の間の連絡をつける道具に過ぎない。[…] 数学的演繹は、次のことを証明するにある。すなわちある公理が仮定されるならば、内接円に関する結論が成立する、ということである。しかしさきに挙げた倫理的演繹は、次のような証明をやっているのだ。すなわち、もしわれわれがある目的を欲するならば、ウソをつくべきでないという道徳律に従わねばならない、と。もっとはっきり云えば、ここで証明されたことは、もしわれわれが人間関係が相互信頼によって保たれる社会秩序を欲するならば、ウソはつくべきではない、ということである。」54-5頁。傍点は桐原。カント自身の「アプリアリな総合命題」は次のように批判される。「[[なんじの行動の規準が、一般的立法化の原理となし得るがごとく行動せよ]という]この無上命令の妥当性は、各人が理性の洞察に従おうとしさえすれば、すべての人間によって承認されるものだ、とカントは主張する。理性の洞察によれば、その命令は、数学や物理学の諸公理が必然的真理であることを明らかにする洞察力と同じ力によって、妥当であることが見抜けるのだという。先天的総合的な知識は、認識的、倫理的公理の双方を含み、またその究局的源泉が理性というものの本性にあるのだから、カントの体系は、倫理・認識平行論をこの先天的総合的なものの上に基礎づけることによって、その立場を最高頂にまで到達させている。「わたくしの上なる星辰輝ける天空と、わたくしの内なる道徳律」——この有名な句の中にカントは、万人の承認を要求する認識的法則と道徳的法則との二重性を象徴しているのだ。」57頁。「先天的総合的な知識は存在せず、数学は分析的なものであり、物理的原理のすべての数学的定式化は、経験的な性格を持っている。もしわたくしの内なる道徳律が、星辰輝ける天空が明らかにするような法則と同じであるとすれば [[同じ]とはどのような意味であろうか？ カントは決して両者が「同じ」ものだとは言っていない—桐原—]、それは人間の行動に関する経験的言明であるか、あるいは数学の定理のように、倫理的公理と結論との伴立関係 [implication] を表現する内容空虚の言明である。その道徳律は、無上命令 [unconditional imperative] ではないのである。カントが採用した伝統的論理学の用語法で言えば、それは定言的（無上）命令 [categorical imperative] ではないのだ。従ってカントの倫理学の失敗は、彼の認識論（知識の理論）の失敗と同じ根源を持っている。その根源は、理性が先天的言明 [(アプリアリな) 総合的言明; synthetic statements] をうち立てることができる、という誤った考えにあるのだ。」57-8頁。

14) 「われわれの社会的、政治的生活の倫理は、さまざま異なる階層の集団倫理の凝集態である。国家というものは、諸州の融合や社会諸集団の統合によって成長してきたものであり、国家は旧時代の倫理諸則を受け継いでいる。ことにそれは、ローマ人や封建制、そして教会の道徳的諸体系を永久化する成文法典を通して、おこなわれるのである。その結果、首尾一貫していない体系が生まれるのも不思議ではない。全国にわたる社会のあらゆる道徳的諸規則を満足させようと試みる従順な市民がいれば、彼は間もなく、倫理的矛盾にみづからが直面していることに気づくであろう。困窮者を財政的に支持すべきか、あるいはまともな商売によって自分の財産を確保しようとするべきであるか？ またその市民は、国家の福祉に役立つためには、ストライキの弾圧に献金すべきであろうか、あるいはまた、よりよい経済的条件のために闘う労働者たちを支援すべきであろうか？ また言論の自由を主張すべきか、それとも大学でダーウィンの進化論を許さない州政府を支持すべきか？ […] 民族すべての平等権を擁護すべきか、それとも皮膚に色素の多い人種は市電に乗っても隔離させる、という法規を支持すべきか？ とにかく現代社会のさまざまに混乱した道徳的諸規則の中を、かきわけて自分の進路を決定することは、けっして容易ではないのである。／それでは、われわれのあらゆる問題に答えてくれるような倫理学は、いったいどこにあるのだろうか？ そのような倫理体系を、哲学が提供し得るのであるか？／提供し得ない。というのが、率直にわれわれの自認すべき答えなのである。倫理学を一つの知識の体系として形作ろうとした哲学者たちの試みは、挫折してしまっている。そのようにして築かれた道徳的諸体系は、ギリシャのブルジョア階級とか、カトリック教会、前工業期の中産階級、工業とプロレタリアの時代における中産階級、といった社会学的諸集団の倫理を再現したものに他ならなかった。われわれは、それらの体系がなぜ失敗しなければならなかったか、を知っている。それは、知識が指示命令 [directives] を提供し得ないからなのである。倫理的規則を探求するひとびとは、科学の方法をまねてはならないのだ。科学は「…である」ということを告げはするが、「…であるべきだ」ということを教えるはしないのである。」ライヘンバッハ『科学哲学の形成』284-5頁。ライヘンバッハは、民主的原理 democratic principle として、「すべてのひとは、自分自身の道徳的命令を打ち立て、万人がその命令に従うように要求する権利がある [Everybody is entitled to set up his own moral imperatives and to demand that everyone follow these imperatives]」(294頁) という命題を掲げているが、

これが「原理」たりうるかどうかは疑問の余地がある。これは、ライヘンバッハ自身が非難する「アナキズムの原理」——「すべてのひとは自分の好きなことをする権利がある」（293頁）と大差ないのではないだろうか。また、彼は道德観念の見直し可能性の例として、復讐としての刑罰から、社会への再適合（教育刑）への転換、性的関係のモラルの見直しの可能性に言及する。そのための主観的偏見 [habitual prejudices] の克服が必要であるとも彼は主張する（298頁）が、これは科学による道德の代替（自然主義の一形態としてのの）を含意しているようにも思われる。

- 15) Vernunft は「聞き取る」vernehmen を名詞化した語であり、哲学用語としてはエックハルトやルターなどが ratio の訳語として用いたことに始まる。スコラ哲学の心理学においては、認識能力（感覚知覚 sensatio、理性 ratio; Vernunft、知性 intellectus; Verstand）のうち、ratio は感覚知覚を概念のもとにもたらす働きをもつとされ、intellectus（感性から解放された理念や神を認識する能力）よりも下位の認識能力であった。カントは Vernunft と Verstand の順位を逆転させ、Vernunft に理念認識の役割を与えた。Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Felix Meiner Verlag 1998, „Intellekt“, „Vernunft“, „Verstand“. なお注 16 も参照。
- 16) 「矛盾を含まない概念を私は「蓋然的」[概念]と呼ぶ。この概念は所与の概念を限界づけて他の認識と関連をもつことにもなるが、この概念の「客観的実在性」を認識することはできない。叡智体、すなわち感官の対象ではなく、物自体として（ただ悟性によって）思考されるはずの物という概念は、矛盾を含むものではない。というのは、直観の様式として可能であるのは感性だけであるは言えないからだ。さらにこの [叡智体の] 概念は、感性的直観を物自体にまで押し及ぼさない [傍点は桐原] ために、つまり感性的認識の客観的妥当性を制限する [傍点は桐原] ために必要である。というのは、感性的認識の領域は悟性が考えるすべてのものには到達しえないからこそ、その残りのものごとを叡智体と言うからである。だが最終的にそのような叡智体の可能性を洞察することはできず、現象の領域の外側の範囲というものは、([少なくとも] われわれにとっては) 空虚である。つまり、われわれは現象の領域よりも遠大に広がる蓋然性のある悟性を有するが、いかなる直観も、それどころか感性の領域の外側で対象を与え、感性を超えて確然的に悟性を用いることを可能とする直観の概念も有しない。つまり叡智体の概念は感性の不当要求を制約するための限界概念 Grenzbegriff であり、消極的にしか使用することのできないものである。とはいえ叡智体の概念は、恣

意的に考え出されたものであるわけでもなく、感性を制限すること [傍点は桐原] に関わっているのである。もっともその場合、感性の及ぶ範囲の外側で何か積極的なものを措定しうるわけではないが。」 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 254f., B 310f. 「理性は純粹な使用においては何も成就せず、その放埒を統制しごまかしを防ぐためには訓練を必要とするということは、理性を謙虚にさせる。他方、理性を高揚させ、自己への信頼を与えるのは、ただ理性がこの訓練を他からの検閲を受けることなく自分自身で行うことができたらしなければならぬことによってであり、また理性が思弁的使用に課さなければならない限界が同時に敵対者の詭弁的な専横を制限し、したがって理性の誇張された要求によってなお残るものをすべてあらゆる攻撃から守ることによってである。純粹理性の哲学の最大かつおそらく唯一の利点は、ただ消極的であるのみである。すなわち、純粹理性はオルガノン・機関として認識の拡張に役立つのではなく、訓練として [理性使用の] 限界規定に役立つということ、そして真理を発見するのではなく誤謬を防ぐという目立たない功績を有するということである。」 A, a.O., A 795, B 823. また注 10、注 17 を参照。なお、『プロレゴメナ』ではカントは理性使用の諸様態に関して次のように述べている。「理性は純粹悟性の使用を経験的使用に制限するが、この経験的使用は理性固有の規定性全体を満たすわけではない。個々の経験はいずれも経験領域全体の一部分にすぎない。一方、あらゆる可能な経験の絶対的全体というものは、それ自身経験ではない。それにもかかわらず、それは理性にとって必然的な課題である [傍点は桐原]。このあらゆる可能な経験の絶対的全体を表象するためだけでも、理性は純粹悟性概念とは異なる概念を必要とする。純粹悟性概念の使用はつねに内在的 immanent であり、与えられるかぎりでの経験にのみ関与する。これに対し、理性概念は可能な経験全体の充足性 Vollständigkeit つまり集合的統一性 collective Einheit に関与し、そのことを通じて所与の経験を超出し、超越的 transzendent となる。」 Kant, *Prolegomena* (§ 40), 4, 327f.

- 17) 「一般的な悟性、あいまいな判断力、または感情によっても認識されるのは以下のことである。選択意志がなくても得られるすべての表象（たとえば感官の表象）は、対象をわれわれに触発されるとおりにしか認識させない。それがそれ自体として何であるかは知られないままである。このような表象に関しては、悟性によってどれだけ注意を払って明晰に認識しようとしても、現象の認識が得られるだけであり、物それ自体の認識は得られない。上述の区別（すなわち他から与えられる受動的な表象と自分か

ら能動的に与えられわれみずからが行為を行なったことを証明する表象の区別) がなされたならば、必然的に、現象の背後に現象ではないもの、物それ自体があることを認め、これを想定することになる。もっとも、物それ自体は知られることはなく、触発されるとおりにこれを知ることができるにすぎない。このことから、感性界 *Sinnenwelt* と知性界 *Verstandeswelt* の大雑把な区別が与えられる。前者は世界を考察する感性の相違に応じて多数あるのに対し、後者は感性界の根底にあって唯一不変のものである。自分自身に関してさえも、人間が自分の内的感覚 *innere Empfindung* によって得る知識によってさえ、人間がそれ自身何であるかということを知ろうと僭称することはできない。というのは、人間は自分自身をいわば生み出すわけではなく、自分自身についての概念もまたア priori に得るのではなく、経験によって得るにすぎないのだから、当然ながら人間は自分自身についても、内感 *innerer Sinn* を通じて、したがって自身の自然本性の現象を通じて、しかも意識が触発されるとおりに、知識を得ることができるにすぎないからである [経験的人間学への限定！—桐原—]。だがその一方で人間は必然的に、自分自身の主体についての単なる現象の合成によって得られた性状を越えて、その根底にある他のもの、すなわちそれ自身としての性状をもつ自己を想定する [超越論的人間学への移行！—桐原—]。つまり人間は、単なる知覚および感覚の感受性に関しては、感性界に属し、人間において純粋な活動性 *reine Thätigkeit* であるもの (感官の触発によってではなく、直接に意識に与えられるもの) に関しては、知性的世界 *intellectuelle Welt* に属するのである。ただし知性的世界について人間は何も知らないのである。／思慮ある人であればこのような結論を下すことであろう。一般的な悟性は感官の対象の背後に見えざるもの、それ自身として活動的であるもの *für sich selbst Thätiges* を期待する傾向がある。この見えざるものを感性化 [可視化] し、直観の対象とするのでは、見えざるものは台無しにされてしまう。／さてそこで人間は、自分自身のうちに一つの能力を見だし、その能力を通じて自分自身を他の事物から、さらに対象によって触発されているかぎりでの自分からも区別する [傍点は桐原]。この能力が理性である。純粋な自己活動性 *reine Selbstthätigkeit* としての理性は、以下の点で悟性を超越している。すなわち、悟性もまた自己活動性ではあり、感官とは異なり事物から触発されるかぎりでは表象を受動的に含んでいるにすぎないのではなく、みずからの活動性によって感性的表象を規則のもとでとらえ、意識のもとで統一するためにのみ、概念を生み出すのである。このよう

に感性を用いることなくしては、悟性は何も考えることはできないであろう。これに対し理性は、理念の名のもとで純粋な能動性 *reine Spontaneität* を示し、感性が与えるものをはるかに超える。そして理性の最も卓越した任務は、感性界と知性界とを互いに区別し、そうすることで悟性そのものにも制約を示すことにある [傍点は桐原]。] Kant, *Grundlegung*, 4, 450ff.

- 18) 「純粋理論理性の分析論は、悟性に与えられるであろう対象の認識に取り組むので、直観すなわち (それはつねに感性的直観であるため) 感性から出発し、そこから (この直観の対象の) 概念へ進み、そうしてようやく原則で終了しなければならない。これに対し、実践理性は対象を認識することではなく、対象を (対象の認識に即して) 現実のものとするという、実践理性自身の能力、すなわち意志に取り組む。意志は、理性が規定根拠を含むかぎりでの因果性をもつ。というのは、理性は直観の対象を与えるのではなく、(因果性の概念はつねに多様なものの相互関係における実在を規定する法則への関係を含むため) 実践理性として、実践理性の法則のみを与えなければならない。したがって、実践理性の批判は、それが実践理性であるかぎりにおいて、(分析論の本来の課題として) ア priori な実践原則の可能性から出発する。そこから批判は実践理性の対象としての端的な善悪の概念に進み、この概念を原則に即して与える (というのはこの概念は、[道徳] 原理以前には、いかなる認識能力によっても善悪として与えることはできないからだ)。そうしてようやく、最後の主要部として、純粋実践理性の感性に対する関係、および純粋理性の感性への、必然的かつア priori に認識することのできる影響、すなわち道徳感情を扱って分析論を終了する。つまり、純粋実践理性の分析論は純粋理論理性の分析論と類比的に、理性使用の条件の全範囲を扱うが、順序は逆になる [傍点は桐原]。純粋理論理性の分析論は超越論的感性論と超越論的論理学とに分けられるが、純粋実践理性の分析論は逆に (適切な名称ではないが類比的に用いることが許されるなら) 純粋実践理性の論理学と感性論とに分けられる。論理学は、前者では概念の分析と原則の分析とに分けられるが、後者では原則と概念とに分けられる。感性論は、前者では感性的直観の二様式 [空間と時間] に応じて二つの部分に分けられるが、後者では感性は直観能力としてではなく、(欲求の主観的根拠となりうる) 感情としてのみ考察される。そして感情に関しては実践理性はそれ以上の分類を容認しない。」Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 5, 89f.
- 19) さしあたり、『実践理性批判』における幸福をめぐ

る不偏不党性を、カント的正義観念の一例として挙げておきたい。「徳が（幸福に値すること Würdigkeit, glücklich zu sein として）われわれにとって望ましいと思われるあらゆるものの、したがってまたわれわれのあらゆる幸福への要望の、最上の条件であり、したがって最上の善 das oberste Gut であるということは、分析論において証明された。しかしだからといって徳ははまだ、有限な理性的存在者たち vernünftige endliche Wesen の欲求能力の対象としての全体的な完全な善 das ganze und vollendete Gut であるわけではない。というのは、そうであるためには徳に加えて幸福が、しかも単に自分自身を目的と見なす個人の偏頗な目からではなく、それ自身、世界における人格一般を目的それ自体と見なす、不偏不党の理性の判断において、要求されるからである。というのは、幸福を求め、なおかつ幸福に値しながら、幸福に与ることができないということは、理性的存在者の完全な意志というものを考えてみるとすれば、その意志とは両立しないからだ。さてそこで、徳と幸福がともに、ある人格における最高善の、したがってまた [それに含まれる] 幸福の保有を、人倫性（人格の価値および、その人格が幸福に値することとしての）に正確に釣り合う形で配分し、可能な世界の最高善を形成するならば、そのかぎりでのことは全体的なもの、すなわち完成された善を意味する。そこでは、つねに徳が最上の善の条件をなしている。なぜなら、最上の善は、それ以上の条件をもたず、これに対し幸福はつねに、それを有する人にとっては快適であるが、しかしそれ自身として端的に、あらゆる観点で善いわけではなく、つねに道徳法則に合致した振る舞いを条件として前提しているからだ。」5, 110f.

- 20) 「有機的に組織された存在者の自然素質において見いだされる、目的を果たすための仕組みはすべて、最適なもののみである。ところが理性と意志とをそなえた存在者において、自然の本来の目的が自己保存 Erhaltung、無事に過ぐすこと Wohlergehen、つまり幸福 Glückseligkeit であるとするならば、自然はこの意図を満たすための装備としてこの被造物の理性はふさわしくないと見なしたことであろう。というのは、この意図を満たすために被造物が行使しなければならないあらゆる所作、およびその振る舞いの規則全体は、本能によって [理性よりも] ずっと適切に特徴づけられ、その目的は理性よりも本能によってずっと確実に保持されたことであろうからだ。最も恵まれた被造物に理性が付与されるとすれば、その理性は、自然の幸運な素質を考察してこれに驚嘆し、感謝の気持ちをもつということに役立つ程度であらう。そして欲求能力を理性の弱く欺かれやすい導きに服させるならば自然の意図におい

てしくじることになるであろうが、このようなことを自然は理性にまかせるはずもないのである。要するに、自然の意図は理性が実践的使用 praktischer Gebrauch の領域にしゃしゃり出てきて、僭越にも理性の無力な洞察によって、自然の意図そのものに対して幸福という目的と、幸福を得るための手段とを勘案してやるというようなことがないように用心したことであろう。自然こそが、目的の選択だけではなく、手段の選択をも手掛けているのであり、いずれも賢明にも本能に委ねているのである。」

Kant, *Grundlegung*, 4, 395.

- 21) 「倫理学におけるカントの功績は、倫理学をあらゆる幸福主義から純化した点にある。[...] 確かに、厳密に見れば、カントもまた幸福主義を実際にというよりは単に見せかけの上で倫理学から放逐したにすぎないのかもしれない。というのは彼は明白に、徳は幸福に対して疎遠な態度をとるものと考えているのだが、ある突飛で疑わしい章 [『実践理性批判』の「実践理性の弁証論」] においては、両者の隠された結びつきに余地を与えているからである。しかしそれを除いては、カントにおいて倫理の原理は経験および経験から学ばれることから完全に独立した、超越論的または形而上学的原理として現われる。人間の行為の仕方が、経験の可能性を超えているがゆえに、叡知界 mundum noumenon、物それ自体の世界と彼が呼ぶものへの本来の架け橋としての意義をもつことを、彼は認めているのである。」Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, a.a.O., S. 642. 「カント以後の実質的倫理学の諸潮流が、カントの学説を論駁したという意見には私は同意しない。これらの新しい潮流は、『生』『厚生』といった実質的基本価値を倫理的論証の出発点としてきたが、これらの潮流の前提となるものは、カント実践哲学が決定的に却下したところであり、その却下こそが、カント実践哲学の最高の、否厳密に言えば唯一の功績なのである。というのは、これらの形態の実質的倫理学は、わずかな例外を除いては財・目的倫理学の形態をとるからだ。しかし「最高善とは何か」「あらゆる意志努力の最終目的は何か」といった問いから出発するあらゆる倫理学は、カントによって最終的に論駁されたと私は考えている。」Max Scheler, *Gesammelte Werke Bd. 2 [Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik]*, Franke Verlag 1980, S. 29 [Einleitende Bemerkung]. 「カントは、人はいずれにせよ幸福を求めて努力するのだから、幸福を求めて努力すべきだ、と言ったとしても「意味」はないのだと言うことによって、幸福主義を却下した。」A.a.O., S. 195.
- 22) 「[...] 生殖器は意志の本来の発火点であり、した

がって認識、世界の他の側面、表象の世界を代表する脳の対極に位置する。前者は無限に生を保存し確保する原理である。その意味でギリシア人はファルス Phallos を、ヒンズー教徒はリング Lingam を尊崇したのである。つまりこれは意志の肯定の象徴である。これに対し認識は、意欲の破棄、自由を通じての救済、世界の超克と否定とに可能性を与える。」Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Suhrkamp 1998, S. 452f.

- 23) 「それ自身として真に善なるもの *echtes An-sich-Gutes* が存在するとする学説こそが、*各々の人格にとってそれ自身として善なるもの ein An-sich-Gutes für jede Person* が存在するということを容認する、否それどころかそれを要求する学説なのである。これに対し『それ自身として善なるもの』を承認せず、カントとともに善なるものの理念を意欲の普遍妥当性（および必然性）に基づかせようとする人にとっては、個人格 *individuelle Person* としての私にとっても善なるものを承認するということは除外されている。」Scheler, *Formalismus*, S. 482f. 「[18世紀の哲学において現れた] いわゆる『個人主義』は、(全体性に対する) 個別的なものの理念を、それとはまったく異なる(普遍的なもの、または普遍人類的なものに対する) 個人の理念と混同し、また両理念が密接に結びついていると誤って考えた。これに対し、われわれの考える『個人主義』は、(もちろん個人としても存在する) 総体人格 *Gesamtperson* の実在性と、この想定からの倫理的帰結とを、けっして除外しない。一方、(カントの学説も属している) この [18世紀個人主義の] 思考様式は、個人にとって妥当する *individualgültig* 善を、『主観的なもの』すなわち単に善いと思われているにすぎないものと同一視した。」A.a.O., S. 501.

- 24) 「[二つの課題；[1. 純粋理性はいかにしてアプリアリに客体を認識しうるか 2. 純粋理性はいかにして直接に(理性自身の格率が法則として普遍妥当であるという思想によって) 意志の、すなわち客体の現実性に関する理性的存在者の因果性の規定根拠たりうるか] のうち、] 後者の課題は、実践理性批判に属しているが、これはいかにして欲求能力の客体が可能であるか、ということの説明を求めない。というのは、この問いは理論的自然認識の課題であり、思弁理性批判に委ねられているからだ。ここで問われるのは、いかにして理性は意志の格率を規定しうるか、それは規定根拠としての経験的表象を介してなされるのか、それとも純粋理性は同時に実践的であり、可能な、しかし経験的に認識することのできない自然秩序の法則であるのか、ということである。このような超感性的自然の概念は、同時に、

われわれの自由意志を通じてこの自然を実現するための根拠でもあるが、こうした自然の可能性は、(可想的世界の) アプリアリな直観を必要としない[理念だけで十分である]。[…] というのは、ここで問題となっているのは、意欲の格率における意欲の規定根拠だけであり、この規定根拠が経験的であるのか、それとも(格率の合法則性についての) 純粋理性の概念であるのか、そしてそれが純粋理性の概念であるということはいかにして可能か、ということであるからだ。意志の因果性が客体を実現するために十分であるか否かという問題の解決は、理性の理論的原理に委ねておけばよい。意欲の客体が実現可能であるかどうかということは、客体の直観に関わる問題であって、それは実践的課題には含まれない。ここで問われているのはもっぱら意志規定であり、自由な意志としての意志の格率の規定根拠であって、[意欲の客体を実現されるという意味での] 「成果」が問われているのではない。というのは、意志が純粋理性に対してのみ合法則的であるとすれば、[…] 立法の格率に従って可能な自然が実際に生じるか否かは、理性批判の問題とするところではないからである。理性批判は純粋理性が実践的であるかどうか、すなわち直接に意志を規定するかどうか、もしそうであるとすればいかにしてか、ということのみを探求するのである。」Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 5, 45f. 傍点は桐原。「悟性は(理論的認識における) 対象に対してもつ関係以外に、欲求能力に対する関係をもつ。この欲求能力はそれゆえ意志であり、純粋悟性(この場合理性) が単なる法則の表象によって実践的であるかぎりにおいて、純粋意志である。純粋意志の、あるいは同じことだが純粋実践理性の客観的実在性は、道徳法則においてアプリアリにいわば事実 *Factum* を通じて与えられている。というのは、このようにして人は、経験的原理に基づいていないにもかかわらず、不可避である意志規定というものを名づけることができるからだ。ところで意志という概念にはすでに因果性の概念が含まれている。つまり、純粋意志の概念には自由をともなう因果性の概念が含まれている。自由をともなう因果性は、自然法則によって規定することはできず、したがって経験的直観によってその実在性を証明することはできないが、それにもかかわらず、純粋実践法則においてアプリアリにその客観的実在性を、ただし理性の理論的使用のためではなく、実践的使用のために、十分に正当化するのである。」A.a.O., 5, 55.

- 25) こうした「他者指向性」はアリストテレスの正義(ディカイオシュネー) 概念に見られる。「このような意味での正義は、それゆえ、完全な徳(トレイア・アレテー)にはかならない。ただし、無条件的

- に同じものではなくして、対他的な関係におけるそれなのである。[…] かかる正義が完全な徳にほかならないというのも、それが完全な徳の活用^{アレチー クレーツス}にだからなのであって、それがことさらに完全であるというのは、これを所有するところのひとは徳を他に対してはたらかせることのできるひとであって、単に自分自身だけにとどまらないということに基づいている。事実、自分かぎりのことがらにあっては徳のはたらきを發揮することができて対他的なことがらにあってはそれのできないひとびとが多いのである。[…] この同じ事由——つまり対他的である [傍点は桐原] ということ——のゆえに、あらゆる徳のうちで、正義のみは「他者のものなる善」だとも考えられている。正しいひとは、支配者や共同体の他の属員にとっての功益あることがらを行うひとなのである。かくして、最もあしきひとは自己に対しても親しきひとびとに対してもその非徳をはたらかせるところのひとであるのに対して、最もよきひとは、その徳を自己に対してはたらかせるひとではなく、他に対してはたらかせるところのひとなのである。まことに、これは困難な仕事であるが。」アリストテレス（高田三郎訳）『ニコマコス倫理学（上）』173-4頁。
- 26) 拙論「ロールズとハーバーマス——民主主義の普遍妥当性をめぐる論争」『下関市立大学論集』第57巻 第1号、2013年）参照。
- 27) Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Fischer 2007 (Originalausgabe; 1947).
- 28) 「私は、[カントによって] 倫理学に持ち込まれた法則 [律法] Gesetz、訓戒 Vorschrift、当為 Sollen といった概念の起源を、哲学とは無縁のモーセの十戒以外に見いだすことができない。道徳法則を『汝なすべし] du sollst と記していること自体、この起源をナイーブにも露わにしているのである。」Shopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, a.a.O., S. 647. 若きヘーゲルがカント倫理学において、ユダヤ教の律法主義と共通する愛と生命の原理の否定、個の意識の自然と社会からの抽象的な自立化を見たことに関しては、拙論「キリスト教的ゲルマン世界における「和解」——ヘーゲル歴史哲学の宗教哲学的側面」(『下関市立大学論集』第56巻 第3号、2013年) 参照。
- 29) ジョン・ロックは自由 liberty を（「意志は自由か否か」を無意味な問いとして斥けたうえで）「意欲した通りに、妨げなく行動することまたはしないことが可能であること」と規定する。John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford University Press 2008, pp. 146-7, p. 150. この規定に基づき、彼は「知性的存在者」intellectual Beings の自由を「熟慮 deliberation の上、欲望の

対象に優先順位をつけ、下位の欲望の満足差し控えることを通じて上位の欲望満足を実現しうること」に見いだす。pp. 159-65.

- 30) 「仮に実践理性が、思弁理性の洞察によって与えられるもののほかには、想定し、また与えられていると考えることが許されないとすれば、その場合思弁理性の方が優位を占めることになる。これに対し、実践理性がそれ自身、アプリアリな根源的原理をもち、その原理にはある種の理論的立場が密接に結びついているにもかかわらず、この原理はあらゆる可能な思弁理性の洞察から離れている（とはいえこの洞察に矛盾している必要もない）とするならば、いかなる関心が最上のものであろうか […].」Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 5, 120. 「純粹思弁理性と純粹実践理性とを一つの認識へと結びつける際には、この結びつきが偶然かつ任意のものではなく、アプリアリに理性そのものに基づき、したがって必然的であるということを前提するならば、純粹実践理性の方が優位を占める。というのは、この序列がなく、両者がただ並列されるだけであるならば、純粹思弁理性が自身の限界を狭く閉じてしまい、純粹実践理性の方からは何も自分の領域において受け入れず、その一方で純粹実践理性の方はその限界をすべてのものを超えて拡張し、必要とあらば、純粹思弁理性の仕事を自身の枠内で片づけようと試みるかもしれないために、理性の理性自身との争いが生じるであろうからだ。一方、序列を逆にして純粹思弁理性に従属することを、純粹実践理性に要求することはできない。なぜなら、あらゆる関心は結局のところ実践的であり、思弁理性の関心でさえも、実践的使用において条件づけられて初めて十分なものとなるからだ。」Ebd., 5, 121.
- 31) 誤謬推論と二律背反の説明としては『プロレゴメナ』の次の文章が簡潔である。「確かに、可能な経験を超えて物自体の概念を与えることはできない。しかし、経験だけでは理性を満足させることはできず、「物自体への問い」をなしですますことはできない。確かに、単純な非物質的存在者としての「心」は理性概念 [心理的理念] にすぎず、その客観的実在性を証明することはできない。しかし、心とはそもそも何であるかについて、経験概念が答に達しない際に、この理性理念を想定することなくして、果たして主体の意識が唯物論的に説明されうるわけではないという確信を抱いて満足することはできるであろうか。コスモロジー的理念に関しても同様で、世界の持続と大きさ、自由と自然必然性とをめぐるといって、経験認識、物理的説明法は十分な答を与えない。経験原理に従って考え、想定するものはすべて偶然的で、なおかつ [相互] 依存的である [盲目的必然性に従っている]。だがこの状

態にとどまり、超越的理念の中で自己を失わないでいるだけで、果たして理性は満足しうるであろうか。むしろ、経験によって正当化しうるあらゆる概念に加えて、その可能性を洞察することはできないとはいえ、そうかといって反証されることもできない理念、すなわち「ある純粋な知性的存在者」 ein bloßes Verstandeswesen のなかで安らい、満足しようとするのは自然なことではないだろうか。」 Kant, *Prolegomena* (§ 57), 4, 351f.

- 32) 「私が「理念」のもとで理解しているのは、感官において合致する対象を与えることのない、必然的な理性概念である。われわれが考慮する純粋理性概念は「超越論的理念」である。それは純粋理性の概念である。というのは理念は、あらゆる経験認識を条件の絶対的総体性を通じて規定されたものとして考察するからである。理念は恣意的に考察されたものではなく、理性そのものの自然本性によって課せられ、悟性使用全体に必然的に関わる。理念は最終的には超越的であって経験の限界を超えるため、超越論的理念に適合する対象は見いだされない。(純粋悟性の対象に関してこれを用いるかぎり) 理念は対象に従えば過大であるし、主観に従えば(経験的条件のもとでのその現実性に関しては)、「最大限」 Maximum の概念としての理念には具体的に合致するものが与えられないため、過少である。さてそこで、「最大限」は本来、理性の思弁的使用において全体の意図を有しており、またそれは実際には決して用いられることのない概念へと接近することであって、概念そのものが欠けているようなものであるため、そのような概念は理念「にすぎない」と言われるのである。そのような概念を像において[具体的に]描きだすことはできず、解決のない問題が残されるだけであるからだ。これに対し、悟性の[理性の?] 実践的使用においてはもっぱら規則に従う[理念の]行使のみが問題となるため、実践理性の理念は、つねに現実的に、部分的にはあるが具体的に与えられる。それどころか理念は理性の実践的使用にとって不可欠の条件でさえある。[この場合] 理念の行使は常に制限され欠陥をもつが、規定しうる限界のもとにはなく、それゆえつねに絶対的完全性という概念の影響下にある。実践的理念はつねに実りあるもので、現実の行為において不可欠である。実践的理念において純粋理性は、その理念の概念が含んでいるものを現実にも生み出す因果性さえもっている。したがって叡知 Weisheit に関してはそれが「単なる」理念であると言うことはできず、むしろ叡知はあらゆる可能な目的の必然的統一に関する理念であるため、あらゆる実践的なものにおいて根源的な、少なくとも制約的な規則の条件として役立つ。」 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*,

A 327ff (B 383ff.) 傍点は桐原。

- 33) 自律・自己立法は『基礎づけ』においては詳細に検討されているが、『実践理性批判』では傾向性と理性の意志規定との関連性が主題とされたこともあり、具体的内容に即して十分に論じられていない。むしろ後者では、次の文に見られるように、「自己立法」理念は希薄となり、法則への「服従」の方が強調されているとも言えよう。「人への愛好や積極的な善意、あるいは秩序愛好から正当に振る舞うことは結構なことだ。しかしこれはわれわれの振る舞いの真に道徳的な格率ではない。[...] われわれは理性の訓練 Disziplin に従っており、あらゆる格率において理性に服従していること Unterwürfigkeit unter derselben [der Vernunft] を忘れてはならない。理性からは何も奪い取ることはできないし、法則の威信から、(その法則は自分自身の理性が与えたにもかかわらず) 自愛的な妄想によって何かを切り詰めることもできない。[...] 義務と責任性 Schuldigkeit は、道徳法則に対するわれわれの関係にのみ名づけられる。われわれは確かに、自由によって可能となる、実践理性によって尊敬の対象となる人倫の王国の成員であるが、それと同時にその王国の臣民でもあって、首長ではない。」 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 5, 82.
- 34) 拙論「カントにおける「人類」の概念とユダヤ教・キリスト教観」(『下関市立大学論集』第56巻 第2号、2012年) 参照。
- 35) 拙論「自己立法と自律の社会哲学——カントにおける義務と立法の概念」(日本倫理学会編『倫理学年報』第60集、2011年) 参照。
- 36) 拙論「キリスト教的ゲルマン世界における「和解」」参照。
- 37) Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften Bd. 6* [Negative Dialektik], S. 234f.
- 38) 「われわれが純粋実践理性から、またそれを通じて得ることのできる認識の内容を、純粋実践理性の分析論が提示するとおりに考察すると、その理論理性との間の注目すべき類似点 [類似点] にもかかわらず、顕著な相違もまた見いだされる。理論理性に関しては、純粋理性認識の能力はアプリアリに、諸科学の事例を通じて容易かつ明証的に証明することができた(諸科学においては原理がさまざまな仕方[理性の] 方法的使用を通じて吟味にかけられるため、一般的認識 gemeine Erkenntnis に見られるように経験的認識根拠がひそかに混入することを心配する必要はない)。一方、純粋理性は何らかの経験的規定根拠を交えることなくして、それ自身実践的でもあるということは、一般的な実践的理性使用 der gemeinste Vernunftgebrauch からも証明することができるのでなければならない。その証明は、

人が最上の実践原則を、万人の自然的人間理性がまったくアプリアリに、いかなる感性的与件 sinnliche Data にも依存することなく、意志の最上の法則であると認識するような原則として認証することによって行なわれる。人はまずこの実践原則を、その源泉の純粹性に従って、学がこの原則を手にする以前に、この一般的な理性の判断 *Urtheile dieser gemeinen Vernunft* においても、この原則を、その可能性およびそこから導かれる帰結に関するあらゆる思弁に先立って、いわば事実 Faktum として用いているということ、実証し、正当化しなければならなかった。だがこの事情は、少し前に述べたことから十分に説明することができる。すなわち、純粹実践理性は必然的に、原則から始まり、この原則はあらゆる学の与件 Data として基礎におかれなければならない、逆にこの学から初めて導き出されるものではないからだ。道徳原理を純粹理性の原則として正当化することは、以下の理由からも十分な確実性をもって、単に一般的な人間悟性の判断 *Urtheil des gemeinen Menschenverstandes* を引き合いに出すことによって行なわれる。つまり、意志の規定根拠としてわれわれの格率の中へ忍び込もうとする経験的なもの〔欲求と忌避の対象〕は、欲望を引きおこす経験的なものに必然的に付着している、満足または苦痛の感情によって、ただちに知られるが、この経験的なものを純粹理性の原理に取り入れることには、まさにあの純粹実践理性が反対するからである。経験的規定根拠と合理的規定根拠との間の相違は、実践的に立法する理性がこのように傾向性の混入に抵抗することによってきわめて明瞭に理解される。この抵抗は、実践理性の立法に先立つのではなく、むしろこの立法を通じてのみ、しかも一つの強制として生じる、固有の種類感覚によって、つまり法則への尊敬という、傾向性とは決してなりえない感情によって行なわれる。したがって誰も、一般的な人間悟性 *der gemeinste Menschenverstand* であっても、提示された事例において、意欲の経験的根拠によってその誘惑についていくことはあったとしても、純粹な実践理性以外のものには従うことのないよう、要求されるということを理解しないものはいない。」 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 5, 91f.

- 39) 「普遍的経験論は真の懐疑論である。」 A.a.O., 5, 13.
 40) 「確かに、経験的哲学者 *der empirische Philosoph* が反定立によって、自身の真の規定を知らない理性の思い上がりを却下するならば、彼の原則は要求における節度、控えめな主張、およびわれわれの本来の教師である経験を通じて最大限悟性を拡大させることの格率であることだろう。これに対し理性は洞察と知がやむところで洞察と知をもって尊大にふる

まい、人が実践的関心に関して妥当すると見なすものを思弁的関心を促進すると偽り、物理的探求の糸を断ち切って、認識を拡張すると称してこの糸を超越論的理念に結びつけようとする。ところがこの理念を通じては、人は何も知らないということしか認識することはできない。このような場合〔経験的哲学者による反定立の格率〕においては知性的前提および信仰はわれわれの実践的関心のために採用されることはない。実践的関心には学問、理性の洞察といった派手な表題を与えることはできないのだ。なぜなら本来の思弁的な知は経験対象以外には見いだすことができず、経験の限界を踏み越えたならば、経験から独立した新たな認識を探求する総合は、この総合を行使することを可能にする直観の基盤をもたないことになるからである。／しかしながら（よく起こることだが）経験論が理念に関してそれ自身独断的となり、直観による認識の領域を超えたものを厚かましくも否定するとすれば、経験論はそれ自身謙虚さを欠いた誤りに陥る。この誤りは理性の実践的関心に取り除くことのできない不利益を生じさせるため、一層非難に値する。／これはエピクロス主義とプラトン主義との対立である。／いずれも自身が知る以上のことを主張しているのであり、前者は知を実践的なものにとって不利益となっても促進するのに対し、後者は実践的なものにとって卓越した原理を与えるが、思弁的に恩恵を与えるものすべてに関して理性が自然現象の観念的説明に拘泥するのを許し、物理的説明をおろそかにする。／エピクロス主義とプラトン主義のいずれかを選ばなければならない場合における〔コスモロジー的理念における独断論（定立）の利点のうち、「実践的関心」、「思弁的関心」に続く〕第三の要素〔通俗性、「分かりやすさ」〕に関して言えば、経験論が通俗性にまったく反しているにもかかわらず、一般的悟性 *der gemeine Verstand* が経験認識および経験認識の理性にかなう連関〔を認識すること〕にのみ満足するという試みを進んで受け入れ、超越論的独断論に強いられて思考に熟練した頭脳の洞察と理性能力とを超える概念へと踏み出して行くのではないということは、奇異なことのように見える。しかし、このことですら経験論の証明根拠である。というのは、教養のきわめて高い人ですら経験論からは何も理解することができないという状況にあるからだ。教養の高い人でさえ経験論について何も理解しないのだとすれば誰もそれを理解するとは言えないのであるし、また教養のある人が経験論について他の人ほど正確に語ることはできないとしても、その人は経験論に関してはるかに思弁を弄することができるであろう。なぜなら彼は〔その場合〕人が知らないのいいことに雄弁に単なる理念について語り、自

然研究について沈黙して無知を認めることがないからである。つまりこの「一般的な悟性の」原則にとっては悠長さや虚栄とが最も薦められる。さらに、哲学者にとっては、何かを原則として想定しながら、これを説明しえないこと、あるいは客観的実在性をもつ概念を導入しないことはきわめて困難であるものだが、一般的な悟性にとってはこれはきわめて普通のことである。この悟性は確信をもって何かを始めることができるためのもの「前提」を必要としている「傍点は桐原」。この前提をみずから把握するのが困難であるということは、この悟性を不安に陥れない。なぜならこの悟性は（概念把握とは何であるかを知らないから）この困難の意味を理解することができないからだ。この悟性はしばしば用いられて慣用となっているものを既知のもののみとするのである「傍点は桐原」。しかしながら最終的には、一般的な悟性においては、あらゆる思弁的関心は実践的なものを前にして消え去る「傍点は桐原」。そしてこの悟性は、「実際には」心配事を駆り立てられて想定し、また希望を駆り立てられて信じることを、洞察し、また知ることができるのだと思ひ込むのである。したがって経験論は超越論的で觀念化する理性のもつ通俗性をすっかり奪われており、最上の実践的原則に反する不利なものを多く含むことにはなるだろうが、自身の学派の限界を超えて共同社会において相当の名声を得、多くの人々にもてはやされることになるのではないかと、心配する必要はまったくない「傍点は桐原。」 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 470-4. (B 498-502)

41) 「判断力の類型論は、実践理性の経験論に陥ることを防ぐ。実践理性の経験論は、善悪の実践概念を経験の帰結（いわゆる幸福）に設定する。幸福および、自助によって規定された意志にとって有用なさまざまな帰結は、この意志を同時に普遍的自然法則とするならば、人倫的善のためにふさわしい類型として用いることができるが、人倫的善と同一であるわけではない。判断力の類型論はまた、実践理性の神秘論に陥ることも防ぐ。実践理性の神秘論は、象徴としてのみ用いられるものを図式とする。つまり、現実的ではあるけれど感性的ではない直観である「神の見えざる王国」を、道德概念の適用のもとにおき、熱狂的なものへと迷い込ませるのである。道德概念の使用に適しているのは「経験論でも神秘論でもなく」判断力の合理論のみである。判断力の合理論は、感性的自然からは、純粹理性もまたそれ自身考えることのできるもの、すなわち合法則性「の形式」だけをとってくる。そして逆に、行為を通じて感性界において、自然法則の形式規則一般により現実的なものとして表示されるもの以外には、超感性的なものななかへ持ち込むことはない。一

方、実践理性の経験論からの防御は、「実践理性の神秘論からの防御に比べて」はるかに重要である。なぜなら、神秘論は道德法則の純粹性および崇高性となお両立し、とりわけ、道德法則に関する想像力を超感性的直観にまで引き延ばすことは、不自然でもあるし一般的な思考様式にふさわしいことでもないため、危険はそう普遍的「広範に及ぶもの」ではないからである。これに対し、経験論は心術（ここでは単に行為においてのみ、その行為によって生み出される高い価値が成り立つのではない）における人倫性を根絶やしにし、それに替えてまったく別のもの、すなわち（傾向性が関与する）経験的利害を、義務の替わりに忍び込ませる。傾向性が実践原理にまで高められたならば、人間性を貶めることになり、それにもかかわらず傾向性は万人の感覚の在り方に適っているものであるから、経験論は、持続的狀態を形成しえない「宗教的」熱狂よりも「持続的に受け入れられる可能性があるため」はるかに危険性が高いのである「傍点は桐原。」 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 5, 70f.

- 42) カントは『プロレゴメナ』において、思弁的研究に常識が混入することを、ヒュームとともに「常識」common sense 学派に抗して拒んだ。彼はその一方で、特に実践的理性使用を論じる文脈において常識gemeiner Verstandの意義を高く評価している。たとえば『純粹理性批判』「超越論的方法論」の「純粹理性のカノン」の章をカントは、「人間性〔人間的な自然〕の本質的目的（道德性）に関して、哲学的探求は、人間性が常識にも与えたものを大きく超えうるわけではなく、その意味において自然は、人間に平等に道德的資質を与えたのである、という結論で締めくくった（A 831, B 859）。
- 43) 道德的エリートは、例えば中絶、（古代ローマの「十二表法」でも公認されていた）嬰兒殺し、捨て子、公開決闘の禁止（神の前の人間の平等）、同害報復（タリオ法）の否定のために果たしたイエス・キリストの道德觀念の役割に見られるように、新しい道德の誕生に当たってはきわめて重要な役割を果たす。だがこのことと、道德の「日常化」およびそれによる人間社会の存立の可能性の問題は別に考えなければならない。カントが問題としたのは主として後者である。
- 44) ホルクハイマーは哲学的人間学において特定の「人間像」が固定的なもの、永遠不変のものとして提起されていることに異議を表明し、社会構造の変化に応じて、また人間の幸福追求の様態に応じて、人間像そのものも変化するとしている。それに伴い、人間像は、与えられたもの、完結したものではなく、つねに探求されつづけるべきものであるという。この点に関しては拙著 Takahiro Kirihara, *Verbind-*

ung freier Personen. Zum Begriff der Gemeinschaft bei Kant und Scheler, Verlag Königshausen & Neumann 2009のうち、特にKap. 5を参照。カント自身の「与件」Datum、「事実」Factum、「課題」Aufgabe各概念の扱いについては別途検討しなければならないが、注38で引用した箇所は解明の糸口を与える。

- 45) 『実践理性批判』分析論のうち、第二主要部（「純粹実践理性の対象の概念」）には「純粹実践判断力の類型論」Typik der reinen praktischen Urtheils-

kraftが付されている。

- 46) 管見では「超越論的人間学」transzendente Anthropologieを主要概念としてカントその他の倫理学説の解釈を試みた研究は次のものである。Thomas Rentsch, *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*, Suhrkamp 1999, Marcel Niquet, *Moralität und Befolgungsgültigkeit. Prolegomena zu einer realistischen Diskurstheorie der Moral*, Verlag Königshausen & Neumann 2002.